



# 1. LA FORMAZIONE DEL PENSIERO DI ANTONIO LABRIOLA NELL'INCONTRO E NELLO SCONTRO TRA IDEALISMO E POSITIVISMO

Nel corso del 2003 è stata pubblicata nel *Dizionario del fascismo* una nota su Teresa Labriola, figlia terzogenita di Antonio Labriola<sup>1</sup>, che ebbe con lui un rapporto strettissimo, prendendo parte fin da giovinetta alle discussioni<sup>2</sup> tra il padre ed i suoi amici, in particolare lo storico Luigi Dal Pane, che fu successivamente di Labriola biografo più accreditato<sup>3</sup>.

Come ha detto il compianto Giovanni Spadolini, nel messaggio di saluto al Convegno organizzato a Cassino nel 1993, in occasione del centocinquantenario anniversario della nascita di Antonio Labriola, «l'omaggio che rendiamo al Maestro è anche un omaggio alle tradizioni

---

<sup>1</sup> *Teresa Labriola*, nel *Dizionario del fascismo*, vol. II, Einaudi, 2003, a cura di V. De Grazia e S. Luzzatto, voce redatta da Michela De Giorgio, pp. 3 e 4. Nata nel 1873, si laureò in giurisprudenza, svolse una energica azione per consentire alle donne l'accesso alla professione di avvocato (realizzato soltanto nel 1919), ottenne la libera docenza in Filosofia del diritto nel 1901, e pubblicò vari scritti sulla «questione femminile» e sul diritto alla parità.

<sup>2</sup> Tali discussioni avvenivano prevalentemente nello storico caffè Aragno, a Roma, in Via del Corso, all'angolo con P. zza del Parlamento.

<sup>3</sup> Cfr. L. Dal Pane, *Antonio e Teresa Labriola*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», n. 1, 1942.

illuminate e tolleranti della scuola di Montecassino, a metà del secolo diciannovesimo, centro di italianità e di moderato liberalismo, un'impronta che nel giovane Labriola non si cancellerà mai e che ebbe sicuramente una grande influenza sull'evoluzione del suo pensiero e sulla sua azione politica di liberale di sinistra, più tardi di democratico radicale e, alla fine, socialista, ma il suo socialismo è assai diverso; è studio e riflessione, è riesame del pensiero di Marx, cui Labriola dedicò l'ultimo quindicennio della vita, è interpretazione, applicazione, realizzazione, diffusione della dottrina marxista»<sup>4</sup>.

Ci ripromettiamo, come ha scritto Luigi Punzo nella Premessa degli Atti del citato Convegno di Cassino del 1993, «una valutazione serena del pensiero e dell'opera di Labriola ... utile per una più precisa comprensione e collocazione del suo pensiero nel panorama della cultura italiana ed ... europea, con riferimento soprattutto alla situazione in cui Labriola visse e operò ... alla fine dell'Ottocento, ... di cui colse la perturbante problematicità in uno dei suoi ultime scritti, emblematicamente intitolato *Da un secolo all'altro*»<sup>5</sup>.

L'approfondimento intorno alla caratterizzazione del pensiero di Antonio Labriola e al processo di enucleazione di un suo autonomo indirizzo filosofico è stato considerato spesso in termini eccessivamente semplicistici sia quando si è voluto sopravvalutare la pregnanza del suo iniziale hegelismo, sia quando ne sono state separate in modo troppo netto le singole fasi, a scapito della sua intima continuità di sviluppo<sup>6</sup>. Lo stesso Antonio Labriola ha ripetutamente accennato al proprio processo formativo, riconoscendone il debito verso l'hegelismo e verso l'herbartismo; ma già questo doppio accostamento filosofico dovrebbe riuscire illuminante, permettendo di concludere che «né Hegel né Herbart isolatamente presi possono avere condizionato in modo determinante il pensiero di Antonio Labriola, tanto antitetici essi sono fra loro»<sup>7</sup>. In realtà, Antonio Labriola ha ben presto identificato

---

<sup>4</sup> G. Spadolini, *Per Antonio Labriola*, saluto al Convegno di Cassino del 1993, pubblicato nel volume degli atti *Antonio Labriola filosofo e politico*, a cura di L. Punzo, Guerini, Milano, 1996.

<sup>5</sup> Cfr. *Antonio Labriola, filosofo e politico* cit., premessa di Luigi Punzo.

<sup>6</sup> In questo difetto ci pare sia caduto S. Bruzzo nel suo lavoro su *Il pensiero di Antonio Labriola*, Laterza, Bari, 1942.

<sup>7</sup> Cfr. P. Togliatti, *Per una giusta comprensione del pensiero di Labriola*, 2, «Rinascita», maggio 1954, p. 338.

in Herbart «un termine di riferimento che gli avrebbe permesso di reagire, in qualche modo, ai limiti dell'hegelismo vero e proprio, nell'atmosfera del quale 'egli' aveva conosciuto i primi incontri con la filosofia, e l'esigenza organico-dialettica del quale non l'abbandonò mai del tutto, permettendogli non solo di arricchire la sua interpretazione dell'herbartismo, ma altresì, in seguito, di reagire con sicurezza alle infatuazioni positivistiche del suo tempo»<sup>8</sup>.

Il processo della formazione del pensiero di Antonio Labriola doveva necessariamente porsi, da un lato, come accoglimento critico dei risultati dell'hegelismo spaventiano, soprattutto nel suo aspetto di affiatamento europeo e nella sua lezione politico-civile, anche sulla base della lunga, affettuosa consuetudine con gli Spaventa che accompagna la sua storia intellettuale ed umana (in questo senso, appaiono illuminanti il suo carteggio con Bertrando Spaventa e quello con Silvio Spaventa); dall'altro lato, doveva dare per scontato l'esaurimento dei motivi spiritualistici che avevano caratterizzato la filosofia italiana nella prima metà del secolo XIX.

Quello dei neohegeliani napoletani era un programma di battaglia; speculativamente partiva in lotta contro quel municipalismo e quel borbonismo che, sconfitto dalla vita politica, tentava di resistere ancora, dissimulandosi, sotto specie di neutralità, nei vecchi indirizzi culturali e filosofici»<sup>9</sup>.

L'intrecciarsi, in questo orientamento, dei problemi filosofico-teoretici con quelli più urgentemente politici, porterà dapprima Labriola ad appropriarsi delle istanze istituzionali della Destra, e lo avvicinerà poi – attraverso una più radicale valutazione dei limiti dello Stato liberale ottocentesco – al socialismo, in seno al quale il suo accoglimento rigoroso di esigenze marxiste, rivolgendosi nel contempo ad un esame spregiudicato della nuova cultura positivista, di cui occorreva mostrare le ingenuità e le pretese dogmatiche, rappresenterà una reazione alla generica retorica «sociale» e gioverà ad introdurre in Italia, in forma criticamente originale, una problematica che, comunque valutata, condizionerà il pensiero europeo del tempo e ne costituirà un essenziale termine di riferimento.

La connessione con l'impostazione hegeliana di Bertrando Spa-

---

<sup>8</sup> Cfr. A. Labriola, *Lettere ad Engels*, in «Rinascita», aprile 1949, p. 227.

<sup>9</sup> L. Russo, *Francesco De Sanctis e la cultura napoletana*, Bari, 1943, p. 117.

venta appare particolarmente evidente in uno dei primi scritti di Antonio Labriola, *Una risposta alla prolusione di Zeller*<sup>10</sup>, ma rapidamente il suo pensiero assume una posizione più autonoma, probabilmente frutto anche dell'insegnamento di Francesco De Sanctis, come si evince dalla sua recensione del 1869 all'opera *Lezioni sulla filosofia della storia*, scritta dall'hegeliano ortodosso Augusto Vera. Anche i suoi scritti giornalistici di quel periodo<sup>11</sup> attestano il distacco dalle posizioni inizialmente seguite, l'impegno crescente verso i problemi dei ceti più popolari del Paese, l'attenzione ai temi dell'istruzione pubblica, con una progressiva evoluzione del suo pensiero e con una accentuazione della distinzione tra storicismo e idealismo.

Nel 1871 Antonio Labriola concorse per vedersi attribuito l'insegnamento pareggiato di Filosofia della Storia presso l'Università di Napoli e gli fu assegnato il seguente tema scritto: «Se la filosofia della storia può fondarsi sull'idealismo, ed in questo caso su quale idealismo. Che se non può fondarsi sull'idealismo, su quale altra dottrina potrà fondarsi?».

La sua valutazione dell'hegelismo è chiarissima, tanto che egli, dopo aver osservato come solo con Hegel la storia si presenti consapevolmente come nesso organico, mette tuttavia in guardia contro «il concetto dialettico del necessario passaggio da una sfera ad un'altra» e pone l'esigenza di spiegare geneticamente «tutta la varietà empirica dell'attività umana», giacché «il succedersi di un'epoca storica ad un'altra non si può dedurre dal concetto dell'epoca precedente»<sup>12</sup>.

Ma, come si è detto, il distacco dall'interpretazione hegeliana appare evidente nella recensione all'*Introduzione alla filosofia della storia*, di Vera. In tale scritto, che è una netta stroncatura, c'è in germe tutta la critica alla «filosofia della storia», e c'è in più anche una visione assai chiara delle potenziali mistificazioni della dialettica: «quando vediamo che qualcuno s'immagina che si possano prendere i fatti del sapere storico, alla cui ricerca ed elaborazione critica tante discipline lavorano, e

---

<sup>10</sup> Tale scritto costituiva la risposta al filosofo tedesco Zeller, docente nell'Università di Heidelberg.

<sup>11</sup> Cfr. in particolare le *Lettere napoletane*, riferite alle elezioni amministrative di Napoli del 1872, pubblicate su «L'unità nazionale» e gli altri scritti su «La Gazzetta di Napoli» e «Il Piccolo».

<sup>12</sup> L. Cafagna, *Profilo biografico ed intellettuale di Antonio Labriola*, «Rinascita», aprile 1954.

con un paio di parole magiche gettarli nel vortice dell'idealismo assoluto, e che si possa passar sopra orgogliosamente a tutte le questioni della linguistica e della mitologia, della storia del diritto e della statistica, dell'etica storica e comparata, noi pensiamo che un tale procedere confina con la temerarietà; e ancora: «che il metodo della storia debba essere il dialettico viene provato logicamente per mezzo del concetto della storia, la quale come movimento e svolgimento è per essa stessa dialettica; spiegazione da cui desume il profondo filosofare che la diversità delle nozioni ha il suo fondamento nella logica, secondo cui l'uno porta seco i molti»<sup>13</sup>.

I sostenitori della fedeltà all'hegelismo di Antonio Labriola pongono in rilievo che il suo primo scritto era stato *Contro il ritorno a Kant propugnato da Zeller*; ed anzi v'è chi si è stupito che Antonio Labriola abbia fatto cenno, in una sua lettera ad Engels, di essere pervenuto al socialismo «dalle altezze della filosofia morale di Kant e passando attraverso la filosofia della storia di Hegel ed alla psicologia dei popoli di Herbart»; stupore motivato dal fatto che un periodo «che possa essere indicato come kantiano non esiste nell'opera di Labriola fino ad oggi nota»<sup>14</sup>. In effetti, se si ricerca un «periodo» kantiano, esso non esiste come tale in Antonio Labriola né, a ben vedere, esistono i periodi «hegeliano» ed «herbartiano»; ma il riferimento a Kant è sempre tenuto presente e ciò non soltanto attraverso la lezione di Herbart<sup>15</sup>, anche se l'etica herbartiana di Antonio Labriola valeva a restaurare nel suo animo «la maestà dell'ideale, del dover essere contrapposto all'essere», quanto proprio attraverso una valutazione esatta dell'importanza del criticismo kantiano, valutazione che non è contraddetta neppure dalla citata recensione antizelleriana, la quale, anzi, va intesa proprio come una difesa di Kant dalle incomprensioni dello Zeller. Che cosa rimproverava, infatti, Zeller a Kant? «Aver negato la conoscenza della cosa in sé»<sup>16</sup>. E qual merito gli attribuiva? «Che Kant riconobbe la doppia origine della conoscenza», onde Antonio Labriola ha buon gioco a dimostrare come «tornare a Kant spogliandolo di quanto ha di veramente

---

<sup>13</sup> A. Labriola, *Scritti vari di filosofia e politica*, a cura di B. Croce, Bari, 1906, p. 125.

<sup>14</sup> P. Togliatti, *Per una giusta comprensione del pensiero di Labriola*, 2, «Rinascita», maggio 1954, cit.

<sup>15</sup> B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Napoli, 1918.

<sup>16</sup> A. Labriola, *Scritti vari* cit., p. 26.

nuovo, non è tornare a Kant, ma accettarne un lato, e forse uno dei meno rilevanti»<sup>17</sup>. Non ha, dunque, torto il Bruzzo a rintracciare in questo scritto qualcosa che non calza con l'asserzione del suo hegelismo, anche se per Bruzzo la cosa non può essere dovuta che all'«arido astrattismo» da Labriola portato nell'hegelismo «studiato e penetrato, ma senza riviverlo intimamente come problema ed esperienza di vita». Più penetratamente Cafagna riconosce nella recensione labrioliana la «prova che il giovane avvertiva la necessità di andare oltre il sistema hegeliano e che quindi la sua posizione polemica era di ispirazione effettivamente critica e non dogmatica»<sup>18</sup>.

Se la sua attenzione per un lungo periodo sembra essersi maggiormente concentrata su Herbart e su Hegel, ciò è dovuto al fatto che sono questi due nomi quelli che in qualche modo riassumono un contrasto, un'antitesi profonda che Labriola si propone di non accettare affatto come indice di una dissociazione definitiva; l'antitesi «tra realismo e idealismo, fra pluralismo e monismo, fra psicologia scientifica e fenomenologia dello spirito, fra specificazione dei metodi ed anticipazione di ogni metodo nella onnisciente dialettica»<sup>19</sup>. Si può ben affermare che proprio per aver fissato fin dal principio i limiti opposti di queste due posizioni di pensiero, Labriola ha potuto evitare di trovarsi rinchiuso nei limiti idealistici della dialettica o in quelli empirico-astrattizzati dell'herbartismo scolastico.

Che l'hegelismo rappresentasse una grande forza rivoluzionaria se ne accorse Antonio Labriola quando, diciannovenne, si accinse a respingere la posizione dello Zeller e di quanti ritenevano Hegel un superato, per le astrazioni alle quali aveva messo capo la dottrina di questo filosofo, e proclamavano perciò un ritorno a Kant come salutare per la vita del pensiero, con l'assurda e orgogliosa pretesa di annullare la filosofia di Fichte, di Schelling e soprattutto di Hegel, il quale aveva rappresentato la coscienza teorica della Rivoluzione francese e, sul piano storico, aveva operato una vera propria rivoluzione in quanto si era fatto alfiere, con Fichte, Schelling e anche Kant, dell'unità storico-culturale del popolo tedesco.

---

<sup>17</sup> A. Labriola, *Scritti vari* cit., p. 26.

<sup>18</sup> L. Cafagna, *Profilo biografico ed intellettuale di Antonio Labriola* cit.

<sup>19</sup> A. Labriola, *L'Università e la libertà della scienza*, Roma, 1987, p. 14.

Un ritorno a Kant<sup>20</sup>, come proponeva lo Zeller, aveva un semplice valore filologico, ma soprattutto veniva a significare una pericolosa dimenticanza dell'hegelismo nei suoi significati storico-filosofici. Perciò la via maestra era quella di sviluppare il pensiero di Hegel nella sua parte più vera, cioè, in quella parte che considera l'unità del reale inteso nel suo svolgersi, lasciando da parte le astrazioni che, attraverso gli elaboratori dell'hegelismo, avevano corrotto la dottrina facendole perdere ogni contatto col mondo storico.

Antonio Labriola ebbe coscienza di questo importantissimo fatto, tant'è vero che la sua difesa di Hegel fu rivolta a mantenere in vita ciò che dell'hegelismo era vivo – la dialettica – e perciò suscettibile di ulteriore sviluppo in quanto si inseriva nel moto storico, anzi era la storia stessa.

Il valore antipositivistico dello scritto di Antonio Labriola sembra possa brevemente enunciarsi in questi termini: «nel procedere dall'ideale al reale è necessario sfuggire le remore insite nelle astrazioni della scuola hegeliana e giungere al reale non facendo a ritroso il cammino della storia ma sviluppando quanto di valido ci offre Hegel, abbandonando il feticismo dell'*idem*, che nella cultura di derivazione hegeliana faceva bella mostra di sé e conservando la dialettica quale grande eredità del pensiero di Hegel».

Solo a queste condizioni era possibile la conciliazione col reale, che molti cercavano altrove. Condizioni, tuttavia, che andavano sviluppate all'estremo, non però in senso idealistico bensì capovolgendo la dottrina in senso materialistico.

Antonio Labriola sviluppò questo aspetto durante la sua vita di studioso e ad esso si mantenne sempre fedele, anche quando sembrò allontanarsene allorché gli parve di individuare nell'herbartismo la via che lo portasse al realismo. Infatti, nel 1871, quando pur seguiva l'herbartismo, diceva che la filosofia della storia di Hegel non è «la filosofia applicata alla storia»<sup>21</sup> cioè «non è una filosofia della storia, ma l'esposizione filosofica della storia»<sup>22</sup>, dimostrando così di accettare da Hegel il concetto di una filosofia intesa come storia considerata dal punto di vista del pensiero e confermando, così, la sua concezione

---

<sup>20</sup> A. Labriola, *Scritti vari* cit., pp. 1-33.

<sup>21</sup> A. Labriola, *Scritti vari* cit., p. 124.

<sup>22</sup> A. Labriola, *Scritti vari*, p. 124.

unitaria di pensiero e storia; anche se, momentaneamente, i suoi interessi erano orientati verso quella specie di sociologia a metà strada fra l'idealismo ed il positivismo che costituì il corredo ideologico della «Psicologia dei popoli».

L'hegelismo, è perciò una posizione importante nella biografia culturale del Labriola, poiché si tratta di una dottrina che lo accompagnerà durante il cammino dall'idealismo al realismo, dottrina che verrà usata in senso polemico contro quanti tenteranno di scindere la sua concezione unitaria dell'uomo, imperniata sul rapporto fra realtà e coscienza<sup>23</sup>.

Labriola «da Herbart non accettò mai ... la pluralità e l'assolutezza dei reali, né l'idea del rapporto causale, né quello di inerenza ... ma apprese da lui alcuni concetti, come quello intorno al valore della metafisica, e alcuni principi psicologici, etici, pedagogici, che egli poi sviluppò a suo modo»<sup>24</sup>. E se è potuto sembrare che tale via tracciata dall'herbartismo fosse come una sopravvenuta difficoltà nel suo sviluppo intellettuale, poiché tale dottrina rappresentava «uno degli episodi più antistoricisti ed astratti, formalistici e scolastici di tutta la storia filosofica della prima metà dell'800»<sup>25</sup>, tuttavia, va considerato il fatto del «rilievo contenutistico» che Labriola ricavò da Herbart, e dalla dottrina alla quale restò particolarmente sensibile. Rilievo contenutistico, che, inoltre, lo richiamò alla cognizione esatta di ciò che la filosofia «non» doveva essere; e cioè, né «sommo ed imperiale magistero su l'universo scibile», né semplice anticipazione del pensiero sull'esperienza naturale, storica e sociale<sup>26</sup>. Fu, quindi, l'acquisizione dell'esatta dimensione dei limiti del pensiero che, con l'herbartismo, si venne a chiarire in Labriola, soprattutto per gli elementi antimetafisici che tale acquisizione recava con sé.

In ciò, acquista particolare significato la comprensione del «Socrate» labriolano; essa va realizzata, avverte Diambri Palazzi, all'interno della teoria espressa nei saggi di derivazione herbartiana, spe-

---

<sup>23</sup> Si veda L. Cafagna, *Antonio Labriola e la coscienza sociale in Italia*, in «Movimento operaio», n. 5, sett/ott 1951, A. VI.

<sup>24</sup> A. Bertondini, *Intorno al «Socrate» di Labriola e Spaventa*, in «Studi urbinati», anno XXXV, n. 2, 1961.

<sup>25</sup> L. Actis Perinetti, *Antonio Labriola, La formazione etica*, in «Rivista di Filosofia», 1957.

<sup>26</sup> L. Actis Perinetti, *Antonio Labriola. La formazione etica* cit.



cialmente nel saggio *Sulla libertà morale*, scritto nel 1873. In tale lavoro appare predominante e decisiva la dottrina del determinismo, che potrebbe sembrare un modo peculiare tenuto da Labriola nell'attaccarsi alle teoriche positivistiche, penetrate proprio in quegli anni negli ambienti culturali dello hegelismo napoletano. Tuttavia, se non l'unico, questo del determinismo, fu certamente uno dei pochi elementi apparentemente mutuati dal mondo delle scienze positive, verso i cui rappresentanti Labriola non sarà mai troppo tenero; infatti, in quegli stessi anni il filosofo cassinate darà l'avvio alla sua battaglia anti-positivistica col suo primo scritto sull'argomento: la recensione alla psicologia sociale del Lindner, che è del '72.

Nell'influenza del pensiero dello Spencer, parve ad Antonio Labriola di individuare, quella di «un kantiano inconsapevole»<sup>27</sup>, in quanto l'irricognoscibile spenceriano, sotto l'illusione di un abito scientifico, pareva rinnovare il mistero della cosa in sé. Ma sotto il mistero della cosa in sé, man mano che si svelava, apparivano la critica della ragion pratica, la critica del giudizio e i colossali sistemi di Fichte, di Schelling e soprattutto di Hegel. Invece sotto il mistero dell'inconoscibile, «il mistero del niente», come è stato argutamente chiamato, cosa mai poteva esservi se non quella realtà chiusa in sé, perché è un dato eterno, fisso, immutabile, dogmatico, e che solo un'accomodante escogitazione teologica poteva giustificare?<sup>28</sup>

Antonio Labriola si rende conto della «schematica del cosmo»<sup>29</sup> che lo Spencer, filosofo dei primi principi, ci ha ridato. Le stesse categorie dell'omogeneo, dell'eterogeneo, dell'indistinto, del differenziato, non rivestono alcun carattere trascendentale, ma servono solo a far giocare di scherma i positivisti nostrani che non hanno neppure l'accortezza, scrive Labriola, di saper distinguere ciò che dello Spencer è merito incontrastabile, «d'aver, cioè, concorso a formare la fisiologia generale», «da ciò che è impotenza in lui a spiegare un solo fatto storico concreto per mezzo della sua sociologia del tutto schematica»<sup>30</sup>; cioè, non sanno distinguere lo Spencer scienziato dallo Spencer filosofo.

---

<sup>27</sup> A. Labriola, *Socrate*, Bari, 1953.

<sup>28</sup> G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Bari, 1951, pp. 297-98-99.

<sup>29</sup> A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Bari, 1953, p. 95.

<sup>30</sup> A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* cit.

Nelle intenzioni del suo ideatore, la concezione spenceriana doveva essere una reazione alla metafisica, doveva essere un qualcosa di veramente legato al problema scientifico fino a quando la speculazione, giunta ad una verità ultima, – per un processo che di causa in causa doveva risalire all'infinito – abbandonava la scienza, e finiva col vivere in una sfera religiosa.

A dire il vero, quanto di antimetafisico vi fosse in tutto questo è impossibile a dirsi, caso mai si trattava, come scrive Antonio Labriola, di una cattiva metafisica che in Italia si traduceva, nei positivisti spenceriani, in un tentativo di «combattere ogni sforzo del pensiero» che fosse «diretto a dare connessione ed unità alla varietà dell'osservazione»<sup>31</sup>. Anzi nei positivisti di derivazione spenceriana, accreditati nell'ambiente ufficiale del socialismo italiano, era sentita l'esigenza di dimostrare quanta parte delle teoriche marxistiche fosse «coerente alla teoria sperimentale dell'evoluzionismo»<sup>32</sup>, salvo poi affermare «che il socialismo altro non fosse, anzitutto, nel suo concetto animatore, che l'applicazione logica della teoria scientifica dell'evoluzione naturale all'ordine dei fenomeni economici»<sup>33</sup>. E così Antonio Labriola trovava logico ribattere che l'inquadrare il materialismo storico «nella concezione il più delle volte fantastica e troppo generica dell'universale evoluzione, che già da molti fu ridotta in nuova metafora di novella metafisica», significa essere completamente fuori dalla linea fondamentale del marxismo, togliendolo dalla sua concezione integrale della vita e del mondo, e appoggiandolo a schemi filosofici che vivevano nell'iperuranio. E, proseguiva col suo fare ironico e polemico: «Come fate ... voi, signor Spencer, a manovrare di continuo col riconoscimento dell'inconoscibile, che, in fondo, voi in qualche modo sapete, se ne fate il limite del conoscibile? In fondo a codesta fraseologia dello Spencer si cela il Dio del catechismo; v'è, insomma, il residuo di una iperfilosofia, che rassomiglia, come la religione, al culto di quell'ignoto, che, in un medesimo tempo, si dichiara ignoto, e pur si afferma di conoscere in certa guisa facendone oggetto di reverenza. In tale stato d'animo la filosofia è ridotta allo studio dei fenomeni, e il concetto di evoluzione

---

<sup>31</sup> A. Labriola, *Lettere ad Engels* cit., p. 148.

<sup>32</sup> E. Ferri, *Socialismo e scienza positiva*, (*Darwin-Spencer-Marx*), Roma, Editrice italiana, 1894, p. 91.

<sup>33</sup> E. Ferri, *Socialismo e scienza positiva* cit., p. 93.

non implica punto che la realtà stessa divenga»<sup>34</sup>. E finiva col distinguere l'evoluzione che agisce dal di fuori, sugli uomini come una divinità ultraterrena e che comanda secondo i dettami di una norma imperscrutabile, dall'evoluzione intesa come reale, come realtà, come divenire.

Partendo dal «presupposto della indiscussa capacità, da parte della ragione umana, di sviscerare la struttura profonda dei fenomeni»<sup>35</sup>, collegandosi ad interpretazioni idealistiche del pensiero kantiano, – specialmente, fra queste, va notata la concezione della natura, secondo lo Schelling – portarono ad una concezione che stabiliva l'«identità della ragione umana, esplicantesi nella ricerca scientifica, con la ragione universale costituente la base stessa del mondo». Quindi, «sostanziale compenetrazione della realtà con la razionalità», onde giungere, qual fine ultimo, a «cogliere i principi costitutivi dell'universo», i quali principi furono fissati nei vari concetti di «conservazione della materia, di conservazione dell'energia, di evoluzione, ecc.»<sup>36</sup>.

Il nome della scienza fu corredato di proposizioni aventi le caratteristiche dell'assolutezza e dell'universalità quasi vi fosse il timore di vedere in ogni principio scientifico sia pure una verità, tuttavia umana, relativa, soggetta a sviluppo e perciò stesso ritoccabile, ampliabile, esposta a tutte quelle precisazioni critiche che ogni situazione storica comporta. L'assoluto e l'universale, due concetti banditi dalla filosofia – anzi bandita la stessa filosofia, come, del resto, fu in un certo senso, bandita la cultura storico-filosofica – furono ripresi dagli scienziati ed inseriti nelle loro speculazioni scientifiche. Questo resta a testimoniare soprattutto la «mancata distinzione tra principio scientifico e principio metafisico» per quel che concerne l'assolutezza dei principi; inoltre, per l'universalità delle proposizioni, va notato l'equivoco in cui i più caddero quando si venne a confondere l'universalità con la generalità per cui, generalizzando una legge, si doveva «rinunciare all'esattezza del suo significato» applicandola analogicamente ad una quantità di fatti, di fenomeni, di avvenimenti, finché da una analogia all'altra si trovò una formula omnicomprensiva che doveva giustificare tutto e invece non

---

<sup>34</sup> A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* cit., p. 86.

<sup>35</sup> L. Geymonat, *Il pensiero scientifico*, Milano, 1954, p. 90.

<sup>36</sup> L. Geymonat, *Il pensiero scientifico* cit., p. 92.

giustificò niente: il concetto di evoluzione<sup>37</sup>.

I positivisti invece insistettero nella ricerca dell'unità dei fenomeni giustificabili secondo loro con una legge unica, generalissima, «ultima»; tentarono di far rivivere nella scienza le stesse esigenze con le quali anticamente era stata creata la metafisica. Gli stessi concetti di legge naturale, di esperienza, di scienza, di fatto empirico, ecc. furono presentati in modo generico e privo di spirito critico.

L'«esperienza» non fu intesa nel suo vario determinarsi secondo ogni campo di indagine, secondo i vari rami della scienza, ma ogni fatto sperimentale fu considerato in senso unico per quella tendenza che si ebbe di «attribuire, a tutti i fatti il medesimo tipo di esistenza, di considerarli indiscriminatamente come realtà ultime, assolute, intoccabili», perché «l'atteggiamento dei positivisti di fronte ai fatti era proprio imperniato su questa intoccabilità». Il fatto, per dirla con Ardigò, era qualcosa di «assoluto», di «divino»<sup>38</sup>.

A questo errato concetto di esperienza corrispose un altrettanto errato concetto di scienza, la quale, indipendentemente dalla diversa configurazione che assunse, proprio in quello scorcio di tempo – per cui si ebbe una scienza non solo fisica o chimica, bensì una scienza psicologico-sperimentale, statistica, filologica, glottologica, linguistica, pedagogica, ecc. –, fu intesa in senso «univoco» e dovette perciò sobbarcarsi, almeno nelle intenzioni dei positivisti, la non facile impresa di concludere con una «soluzione unica e definitiva» le vecchie e intricate discussioni dei filosofi. Con ciò non si vuol dire che la scienza, nel tentativo monistico operato dai positivisti, si presentasse nella più vuota astrazione; qualche tentativo, infatti, di legare questa concezione alla realtà fu indubbiamente fatto. Basti, a questo proposito, citare la classificazione delle scienze fatta da Comte, la quale ad alcuni evidenti pregi di carattere storico accoppiava la «pericolosa astrattezza dello schema» che in fondo lo rendeva inconciliabile con il reale sviluppo del pensiero scientifico<sup>39</sup>.

Hegeliane furono le matrici di non pochi dei primi positivisti e «materialisti», non invece di Ardigò, a Hegel nel complesso estraneo. In questo senso, la linea del «positivismo», di Ardigò venne sempre più

---

<sup>37</sup> L. Geymonat, *Il pensiero scientifico* cit., p. 93.

<sup>38</sup> R. Ardigò, *Morale dei positivisti*, in «Rivista repubblicana», Milano, 1878.

<sup>39</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, 1908.

divergendo dalle forme di «filosofia positiva» o di «materialismo» maturate attraverso la dissoluzione dell'hegelismo; e se ebbe in comune con esse incongruenze e limiti, non ne ebbe nè la solida struttura logica né il rigore dialettico né il «reale» umanesimo.

Merito del positivismo di Ardigò fu quello di offrire, con aspetto di rispettabilità scientifica, un buon surrogato della religione tradizionale a quei gruppi di italiani di media cultura che avevano realizzato l'unità in lotta con la Chiesa. Il connubio, che, invece, si volle stabilire fra questo tipo di positivismo e il marxismo, contribuì a creare non poche confusioni ideologiche e politiche; basti pensare, in proposito, alle considerazioni di Enrico Ferri, nel suo scritto del 1894, *Socialismo e scienza positiva, Darwin, Spencer, Marx*,<sup>40</sup> nel quale può leggersi che «l'opera scientifica e politica di Carlo Marx» è venuta «a completare la grande triade rinnovatrice del pensiero scientifico moderno», con Darwin e Spencer che, purtroppo, «si erano fermati a mezza strada dalle ultime conclusioni d'ordine religioso-sociale-politico, derivanti dalle loro indistruttibili premesse di fatto»<sup>41</sup>. A questo «positivismo» si chiedevano gli strumenti dottrinali per i quadri del movimento operaio e le ideologie da opporre, secondo quello che Filippo Turati scriveva nel 1892, nella prima annata di «Critica Sociale», «alle grottesche menzogne che fungono da barbacani alla bicocca borghese». Presentando proprio allora uno scritto di Ardigò, Turati passava a lodare Villari che aveva fatto inserire nei programmi scolastici l'insegnamento della teoria di Darwin e sembrava contrapporlo – non è chi non veda con quanta verità – al Grand'Oriente di Roma e ai «Fratelli venerabili delle varie Logge»<sup>42</sup>.

Il positivismo, filosofia scientifica, scrivevano altri<sup>43</sup>, «è diventato, nella seconda metà del secolo XIX, quel che fu il materialismo nel secolo XVIII, una filosofia, in altri termini, la quale, mentre raccoglie il consenso della maggior parte delle persone colte, aduna in sé i requisiti che si richiedono per risolvere i conflitti sociali. Una volta le religioni erano tutto, le filosofie niente ... Oggi l'era delle religioni rivelate sembra chiusa ... Non potendosi più aspettare la salute dal soprasensibile

---

<sup>40</sup> Già citato.

<sup>41</sup> E. Ferri, *op. cit.*

<sup>42</sup> F. Turati, *La questione sociale*, in «Critica Sociale», 1892.

<sup>43</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, 1955.

gli intelletti hanno compreso la necessità di chiederla alla natura stessa, ai fatti. Nacque così il positivismo che è la filosofia dei fatti, in antitesi alla metafisica tradizionale, che è la filosofia delle astrazioni»<sup>44</sup>.

Nell'herbartismo Antonio Labriola identificò un atteggiamento che poteva portare le sue aspirazioni culturali e il suo orientamento politico ad una maggiore concretezza, ma nell'herbartismo vide anche in vicolo cieco, facente capo a quell'*hortus conclusus* di tipo metafisico che da tempo tendeva a superare quando criticava il mito dell'idea hegeliana.

Con l'esclusione del «determinismo fatalistico», come prodotto di «una volontà superiore all'umana», per cui tutte le cose, per «necessità cosmica», sarebbero una dietro l'altra, costrette da una ferrea legge causale; e con la esclusione del «determinismo meccanico» che comportava l'applicazione del «metodo delle scienze naturali ... all'organizzazione sociale»<sup>45</sup> Labriola delineava i propri temi sul fatto che le esperienze del passato di ogni individuo costituiscono un sottofondo ineliminabile, che «spinge la volontà umana in un senso piuttosto che in un altro, di modo che la libera determinazione è formazione normale della personalità; alla possibilità, cioè, che nell'atto della scelta l'individuo si determini «secondo l'antecedente io». E sulla base di questa premessa, Labriola affermava con molta precisione quel particolare concetto che costituirà un elemento di fondo della sua formazione spirituale, il concetto, cioè, dell'individuo il quale, pur determinandosi sulla base dell'io antecedente, pur agendo secondo gli impulsi derivantigli da una situazione nella quale è venuto a trovarsi, pur essendo attore di una parte che l'ambiente gli impone di recitare, è tuttavia anche autore della propria storia; infatti, nello scritto *Della libertà morale*, parlerà dell'individuo come di un elemento determinante e come di un elemento determinabile». Un concetto del quale Antonio Labriola si servirà per oltrepassare gli scogli della causalità e della necessità e che comporterà la realizzazione concreta del criterio della reciprocità, per cui l'individuo verrà inteso come prodotto dell'ambiente sociale e, contemporaneamente, come prodotto di sé stesso, secondo un suo modo peculiare ed originale di elaborare i dati della propria esperienza. E, quale sussidio di una possibile indagine sul modo con cui verrà condotta tale elaborazione,

---

<sup>44</sup> E. Garin, *op. cit.*

<sup>45</sup> A. Labriola, *Della libertà morale*, Napoli, 1873.

Labriola si richiama alla necessaria presenza della scienza psicologica al fine di evitare di far uso in senso speculativo di tale criterio e come possibilità di impostare i termini di una ricerca genetica; ricerca la quale spiega il come e il perché l'uomo sia «capace di determinare, nella somma degli elementi che compongono la sua intimità, una serie nuova di movimenti – cause ed effetti – diversa da quella serie di cause e di effetti che si dice naturale, della quale è parte in quanto essere naturale». E, scansando la pratica deteriore di irrigidire in una formula il molteplice atteggiarsi dell'uomo nella ricchezza della sua vita intima, continuava affermando che «l'atto interiore del determinarsi, sia come atto peculiare, cioè, 'originario', sia come risultante delle condizioni dalle quali dipende, cioè, è 'determinato', ... è così complicato ... che chi si provi a riassumerlo nella semplice relazione di causa e di effetto non può riuscire ad intendere niente».

Quindi, «ricerca genetica da realizzarsi entro tutto il processo della vita stessa», e, come viene affermato nel saggio *Della libertà morale*<sup>46</sup>, da svilupparsi nell'ambito della ricerca psicologica come unica possibilità offerta a chi svolge l'indagine, di percorrere le varie tappe che portano alla libertà, nel senso concreto. Inoltre, enunciazione del «criterio di reciprocità» quale correttivo delle troppo facili oggettivazioni di tipo positivisticò: sia di origine herbartiana, di cui la recensione al Lindner è un chiaro esempio, sia di origine evoluzionistica.

Antonio Labriola fu, dunque, allievo ed in un certo senso fedele interprete di Bertrando Spaventa, ma riuscì anche a superarlo tanto da completare con l'unica soluzione possibile il faticoso cammino da questi intrapreso nella elaborazione e nello sviluppo dell'hegelismo.

La filosofia hegeliana rappresentava a Napoli, nell'ambiente in cui Antonio Labriola iniziava la propria preparazione e l'affinamento del proprio pensiero, l'ideologia della frazione più avanzata del liberalismo meridionale, e, nella crisi del '48, alla luce di essa, Silvio Spaventa aveva dato il proprio contributo alla lotta per l'indipendenza, dimostrando l'ineluttabilità del trionfo dei principi di nazionalità e di libertà, dedotti secondo i termini della dialettica hegeliana; e, in nome di quegli stessi principi, era così giunto ad accogliere con piena consapevolezza la notizia dei moti proletari del '48 a Parigi, riconoscendone la profonda razionalità dell'esperienza della che non «può mancare di farsi valere,

---

<sup>46</sup> Già cit.

quale che sia la forma che dovrà assumere»<sup>47</sup>. Né era questa la serenità ipocrita di chi era lontano dalla minaccia che quando nel Cilento divampò violenta la rivolta contadina, egli fece del proprio giornale l'organo di quella insurrezione, mentre a Napoli, come altrove, molti «borghesi» operavano un rapido cambiamento di fronte, per opporsi al pericolo di un moto sovversivo, di una larga mobilitazione popolare che alterasse radicalmente i termini della lotta politica.

Dopo dieci anni di prigione, Silvio Spaventa si dedicò alla politica militante, divenne uno dei più autorevoli rappresentanti della vecchia Destra e ne rimase il teorico di maggior levatura, un rivoluzionario ma monarchico – lo definirà, molti anni dopo a Engels, Antonio Labriola – un gran galantuomo e una testa pensante, anzi addirittura un filosofo<sup>48</sup>. Bertrando Spaventa, invece, portò nella propria attività di studio l'ardore e il rigore del rivoluzionario e un senso storico fine e robusto, derivantegli da un modo di pensare consapevolmente dialettico.

La cultura italiana dell'Ottocento, soprattutto nelle correnti legate al liberalismo moderato, era chiusa in un angusto provincialismo, preoccupata di ogni affermazione che suonasse rottura con il costume tradizionale, e l'ideologia dominante corrispondeva fedelmente alla pratica politica moderata di neutralizzare e assimilare ogni fatto rivoluzionario secondo una concezione dell'ordine e della tradizione, relegando ai margini della vita nazionale eretici e ribelli. Il Piemonte era per più ragioni il centro di una tale cultura e di una tale politica, e in Piemonte, dove visse esule fino al '60, Bertrando Spaventa condusse la maggior parte delle proprie polemiche in nome di un liberalismo laico e immanentista, che non si isteriliva nel compromesso ideale e non si esauriva in una serie di pratiche empiriche e di governo. Egli difese la scuola, considerata come moderna arma per sottrarre al predominio del clero le giovani generazioni, e per conquistare al nuovo ordine le classi popolari, risvegliando in esse una nuova coscienza di cittadini; elaborò un concetto dello Stato come organo della autonomia etica della società, che trova in se stesso e non nella chiesa la propria sanzione; attaccò la cultura del vecchio moderatismo, denunciando la tendenza, in essa latente, al compromesso, che l'avrebbe portata a piegare le proprie «verginali bandiere davanti alla filosofia di Gioberti, alla poe-

---

<sup>47</sup> S. Spaventa, *La guerra dell'indipendenza*, Napoli, 1848

<sup>48</sup> A. Labriola, *Lettere ad Engels* cit.



sia di Pellico, alla storia di Balbo, e più in là forse, alla politica di Giuseppe De Maistre»<sup>49</sup>; iniziò i propri lavori di storia della filosofia, che dovevano condurlo alla riscoperta e alla rivalutazione di quelle prime correnti di rinnovamento filosofico che si erano manifestate in Italia agli albori dell'era moderna e che, stroncate dall'azione brutalmente repressiva della controriforma cattolica, erano continuate in altri Paesi, dai quali ritornavano in Italia arricchite di tutta l'esperienza di pensiero che era sfociata nella filosofia classica tedesca, nella quale l'Italia liberale e laica del Risorgimento ritrovava una propria nuova coscienza. Tutta una nuova posizione di cultura e di vita morale veniva così indicata da Bertrando Spaventa (uno sforzo analogo compiva in quegli stessi anni Francesco De Sanctis con i propri studi sulla storia della letteratura italiana), una nuova posizione nazionale che rompeva i ponti col retrico cosmopolitismo cattolico o col retorico e vacuo nazionalismo filosofico di coloro che respingevano la filosofia tedesca vagheggiando ritorni alle antichissime fonti della sapienza italica, dell'Italia «pelagica, pitagorica, scolastica», la cui vita si era interamente spenta nel corso della storia. E degli scopi di questa lotta Bertrando Spaventa ebbe chiara coscienza. Tornato all'insegnamento, dopo il '60, a Napoli, dalla quale era stato costretto a esulare, egli apriva le sue lezioni nel nome di Giordano Bruno e scriveva: «Dopo le lunghe torture di Campanella e il rogo di Bruno, si formarono in Italia, come due correnti contrarie: quella dei nostri sommi pensatori e quella dei loro carnefici. Questi dicevano naturalmente che la loro era la vera corrente della nostra vita, la vera filosofia italiana. Questa corrente non è ancora del tutto estinta; anche oggi dicono che l'Italia che noi stiamo facendo, non è la vera, ma la vera è quella che abbiamo disfatta . . .»<sup>50</sup>.

Il pensiero di Bertrando Spaventa rappresenta, dunque, un superamento e un'evoluzione dell'hegelismo. Le enunciazioni di Bertrando Spaventa, che presentano notevoli affinità con la sinistra hegeliana e particolarmente con Feuerbach<sup>51</sup>, stanno a dimostrare la sua apertura mentale; tuttavia, resta notevole la testimonianza di Antonio Labriola

---

<sup>49</sup> B. Spaventa, *Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia dell'Università di Napoli*, 1862, in *La filosofia italiana e le sue relazioni con la filosofia europea*, 1908.

<sup>50</sup> B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI ai nostri giorni*, prolusione all'Università di Bologna, 1860.

<sup>51</sup> G. Berti, *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano*, in «Società», 1954, p. 423.

quando assai più tardi comunica a Engels che Spaventa «aveva trovato da sé nel 1864, la connessione fra Hegel e Darwin, la qual cosa significa che Spaventa fu portato a riconoscere nella natura e nella stessa materia una sua interna dialettica, concordando con ciò con Labriola quando più tardi affermerà che il darwinismo è riuscito ad espugnare, col principio del trasformismo della specie, l'ultima cittadella della fisicità metafisica delle cose»<sup>52</sup>.

Questa visione dei limiti entro i quali deve essere considerata la concezione della natura, già formulata chiaramente da Engels<sup>53</sup>, fu altrettanto chiara in Labriola, che del giudizio di Engels era partecipe attraverso la lettura dello scritto su Feuerbach, pubblicato nella *Neue Zeit*, ma non fu altrettanto chiara nello Spaventa. E chi reca testimonianza della sua posizione «eclettica e incerta»<sup>54</sup> lo fa giustamente in rapporto all'affermazione dello stesso Spaventa che si dichiarava idealista «ma di quell'idealismo che non esclude, anzi, contempera in sé il naturalismo, il positivismo, il meccanicismo»<sup>55</sup>.

Tuttavia, indipendentemente dai rilievi che possono essere rivolti a Bertrando Spaventa, è doveroso notare lo sforzo notevole da lui compiuto nel cercare, riuscendovi, di rimettere «la cultura italiana nel giro della cultura europea».

Nonostante le contraddizioni e le perplessità che possano venirgli attribuite, giova ricordare che Bertrando Spaventa resta nel cammino spirituale di Antonio Labriola un anello di congiunzione fra Hegel e la concezione materialistica della storia. E se tanti scolari di Spaventa furono spinti al positivismo dal suo insegnamento, ciò non toglie che dall'equivoca posizione di questo procedere fosse libero Labriola, il quale intravvide lo sviluppo e il superamento della teologia hegeliana non nell'abbandono di questa dottrina per un'altra che si riportasse ad una assai trita metafisica, come quella positivistica, ma nello sviluppare ciò che di veramente fecondo l'hegelismo conteneva: cioè l'unità del reale, liberata da ogni estrazione facente capo ad una concezione teo-

---

<sup>52</sup> A. Labriola, *Dal materialismo storico delucidazione preliminare*, Bari, 1953, pp. 147-48.

<sup>53</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, «Rinascita», 1950, p. 34.

<sup>54</sup> G. Berti, *op. cit.*

<sup>55</sup> B. Spaventa, *Logica e metafisica*, in *Carattere e sviluppo della filosofia italiana*, già cit., p. 8.

logizzante.

A questa scuola si formò Antonio Labriola. Come il marxismo nacque in Germania dal superamento critico della filosofia classica tedesca, ereditata, secondo l'espressione di Engels, dal proletariato, l'accoglimento del marxismo in Italia da parte di Labriola fu reso possibile dall'educazione che egli ricevette da Bertrando Spaventa a un pensiero storicistico e dialettico e a un modo di intendere la filosofia non come vacua esercitazione accademica, ma come visione del mondo, che impegna ad agire secondo i principi ideali che essa stessa pone.

Ad Antonio Labriola Gramsci ha attribuito il grande merito di aver inteso come il marxismo non si esaurisse in una raccolta di canoni per l'interpretazione della storia, ma fosse una filosofia unitaria e organica, in grado di dar risposta ai più complessi problemi che il pensiero pone, ed era ben questo il frutto dell'insegnamento di Bertrando Spaventa, che della sua filosofia aveva fatto una fede e che in nome di essa aveva combattute dure battaglie.

Gli stessi atteggiamenti critici che Labriola assunse di fronte a molti aspetti della vita italiana del suo tempo, e che lo indussero ad avvicinarsi alle organizzazioni operaie, prima ancora di arrivare al marxismo, risentono da vicino dell'influsso degli Spaventa e costituiscono forse la prima spinta sulla via che lo porterà al socialismo e alla lotta operaia.

Antonio Labriola cercò di realizzare un superamento anche sul piano politico criticando «l'impotenza degli hegeliani (cioè dei liberali napoletani), di risolvere, dopo tanti teorizzamenti, il benché minimo problema pratico». Se ne avvide quando delineò alcuni aspetti che lo posero in posizione di critica di quella Destra alla quale aveva fino ad allora appartenuto non solo come orientamento spirituale ma anche come indirizzo politico. Ne sono testimonianza i due scritti che pubblicò nel 1873: *Della libertà morale* e *Morale e religione* con la volontà essenzialmente rivolta a salvaguardare le conquiste legate al Risorgimento affinché le forze della reazione non prendessero il sopravvento. Infatti, i due lavori sono considerati «di un notevole interesse, assai più che per il loro valore speculativo, per i riferimenti che vi sono contenuti ai problemi generali legati alla situazione dell'Italia quale era uscita dal moto risorgimentale»<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> L. Cafagna, op. cit.

Vi si può rilevare un motivo di un certo interesse, in quanto la concezione ispirata al rigorismo etico di Immanuel Kant ritorna di frequente negli scritti di Labriola, che in *Morale e religione* inserisce un passo che è ripreso dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*, in cui Kant esaltava la preminenza della volontà buona su ogni altro valore spirituale e su ogni interesse materiale. Anzi Labriola, sviluppando con una certa spregiudicatezza il motivo della volontà buona, dichiarava che la morale era superiore alla stessa religione, perché questa spinge alla moralità per il raggiungimento di un fine mentre la morale vanta la propria superiorità poiché essa contiene una giustificazione che si concretizza nel buon volere.

Comunque, a parte le suggestioni di origine kantiana, vale la pena di esaminare qualche lato dell'herbartismo di Antonio Labriola in relazione agli spunti antipositivistici che esso contiene. I rapporti di Labriola con l'herbartismo sono basati sull'accentuazione di ciò che è strumento di spiegazione della realtà<sup>57</sup>. La realtà per Herbart, come è noto, presenta varie contraddizioni le quali sono solo apparenti, poiché il reale è privo di contraddizioni. Allora la realtà va scoperta superando ciò che apparentemente si presenta come antitesi: ciò è possibile soltanto elaborando i dati dell'esperienza.

Naturalmente Labriola evita le conclusioni insite nella tematica herbartiana, le quali, perdendosi nello psicologismo, tendono a creare una nuova metafisica, che pretende di spiegare la realtà riponendo il significato del vario configurarsi delle vicende umane in una meccanica psicologica a sfondo sociale.

Labriola nei confronti di una forma di herbartismo, che tende a dissolversi facilmente nel naturalismo, nello psicologismo, nel positivismo di tipo sociologico, reagisce manifestando l'esigenza di una «libera scelta», che agisca nella formazione della società<sup>58</sup>.

Ciò risulta chiaramente ove si pensi alla posizione in cui egli era venuto a trovarsi quando, criticando le posizioni sia della destra storica sia del trasformismo, si era venuto orientando verso una forma di democrazia radicale che, appunto, in quegli anni si stava affermando come «movimento di revisione critica della rivoluzione italiana, orientato

---

<sup>57</sup> Diambri Palazzi, *Il pensiero filosofico di A. Labriola*, Bologna, Zanichelli, 1923, p. 33

<sup>58</sup> A. Labriola, recensione a *Lezioni sulla filosofia della storia* di Vera, già cit.

verso nuove forme di direzione politica»<sup>59</sup>, in netta opposizione nei confronti dei gruppi moderati facenti capo al governo. Più tardi, quando Labriola si muoverà nell'ambito del marxismo – quando la polemica assumerà i toni di una lotta accesa da una grande passione politica contro coloro che tendevano a considerare la società quale «organismo naturale», – verrà abbandonata la posizione facente capo alla moralità per assumere un atteggiamento più consono al nuovo indirizzo, che lo porterà ad accentuare la negazione del fatto che la società sia prodotta da un ambiente naturale, insistendo a considerarla, invece, quale prodotto dell'ambiente, creato artificialmente dall'uomo, che è la storia stessa<sup>60</sup>.

In una lettera a Engels del 14 marzo 1894 v'è la chiara enunciazione del significato che l'hegelismo ha rivestito per Labriola, non solo in rapporto allo svolgimento del suo pensiero nel cammino dall'idealismo al realismo, ma in rapporto alla formazione del Partito socialista italiano, per cui la solida educazione hegeliana gli aprì la via alla comprensione del marxismo. La qual cosa, se significò per Labriola, portare il movimento proletario alla genuina fonte marxista, che sola rappresenta la coscienza teorica della classe operaia, soprattutto significò una sua presa di posizione che lo mise in netta antitesi con quanti allora pretendevano di guidare il socialismo appoggiandosi a Spencer e a Darwin o ad una interpretazione unilaterale e quindi errata della dottrina marxista basata sul concetto di economia.

Afferma, dunque, Labriola nella lettera a Engels: «Forse, anzi senza forse, io sono diventato comunista per effetto della mia educazione (rigorosamente) hegeliana»<sup>61</sup>. Il che significò riportare Hegel al centro dei problemi della cultura moderna orientati verso una adeguata analisi del mondo storico. Analisi che permise al Labriola, come è stato acutamente avvertito da Cafagna, di individuare l'elemento statuale nel movimento dialettico scoperto nella società, cioè, di individuare la forza capace di divenire Stato in quanto cosciente della propria autonomia<sup>62</sup>; e permise inoltre di rivalutare il razionalismo, riportandolo alle sue possibilità rivoluzionarie nel modo in cui poteva operare tramite la

---

<sup>59</sup> Stefano Merli, *La democrazia radicale in Italia (1866-1898)*, in «Movimento operaio», 1953, pp. 195, n. 34.

<sup>60</sup> A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari, 1953, pp. 138-139.

<sup>61</sup> A. Labriola, *Lettere ad Engels*, p. 142.

<sup>62</sup> L. Cafagna, op. cit. in «Movimento operaio», 1954, p. 672

dialettica hegeliana. E se la dottrina di Hegel, quale orientamento politico per il gruppo napoletano capeggiato dagli Spaventa e da De Sanctis, significò apprendimento in forma elevata dei problemi del proprio tempo, in seguito, con l'esaurimento di questo gruppo quale operante forza politica, restò mera manifestazione formale di una concezione etica – Cafagna parla giustamente di «residuo deontologico» – priva, in quanto formale, di ogni addentellato con la società.

A Labriola perciò il compito di dare un contenuto a questa concezione facente capo ad una moralità astratta; ed il suo compito fu la continuazione e, in un certo senso, il completamento di esigenze che si erano manifestate nei vari settori della cultura italiana, anche per le varie suggestioni di provenienza tedesca.

Perfino in campo cattolico, in tale tempo, si erano avute delle manifestazioni di pensiero caratterizzate dal razionalismo. Basti ricordare il giacobinismo di Gioberti oppure l'atteggiamento di Lambruschini verso la Chiesa<sup>63</sup>. Tuttavia è un fatto preciso, che nell'evoluzione del pensiero dell'800 è sempre Hegel che affiora in modo rivoluzionario, sia che pervada del suo pensiero gli uomini di cultura laica – il gruppo napoletano – sia che si inserisca nel pensiero di quanti, desiderosi di progresso, operavano nell'ambito della Chiesa cattolica.

Portare il bene, la moralità, nel campo della storia, facendola derivare dalla stessa cultura fu un concetto fecondo di sviluppi; e ciò non sfuggì a Labriola quando nel suo scritto ammise, sulla scorta delle indicazioni spinoziane, che la libertà è il prodotto della conoscenza e che, quindi, «nel vivere conforme alla ragione, *ex ductu rationis*, giusta l'impulso della *cupiditas*, determinata da una conoscenza adeguata, consiste la libertà umana». Questa adesione allo spinozismo da parte di Labriola rappresenta un ulteriore progresso nel faticoso cammino verso il realismo, in rapporto alla polemica che svolse continuamente «contro le ideologie che sono il contrario del pensiero criticamente consapevole», ma soprattutto resta testimonianza del fatto che «la fede nel sapere deve essere tanto potente da vincere tutti gli affetti; quindi – afferma Cafagna – Labriola sostiene la fede nel sapere come condizione di vita morale e civile, identificata storicamente negli uomini della scuola hegeliana di Napoli.

Labriola contesta al positivismo la mancanza di idee generali che

---

<sup>63</sup> A. Gramsci, *Il Risorgimento*, pp. 144-145 e pp. 183-184.

possano servire di guida alla pratica quotidiana dell'uomo politico. Scrive infatti in *Morale e religione*<sup>64</sup> «la luce dei concetti generali, se ve ne sono dei chiari, precisi e definiti a dovere, può influire per non piccola parte sulla natura della decisione ed è da considerare appunto che via siano, perché si causi una pratica cieca la quale riponga il supremo criterio suo nella semplice convenienza». Labriola, infatti, sapeva bene che la «convenienza, le opportunità e simili, sono elementi essenziali di ogni legislazione e di ogni gestione politica perché nell'una e nell'altra è necessario che la molteplicità delle condizioni di fatto sia riconosciuta così come essa è e come ti si para innanzi». Ma proprio per questo «è grave il pericolo che chi ponga mente a criteri pratici della legislazione o della gestione politica soltanto, e cerchi poi in quella parte sola dell'esperienza il fondamento dei concetti generali, non riesca a fare delle convenienze, dell'adattamento e simili dei criteri assoluti, per modelarli su a sua posta i concetti».

Qui Labriola ha criticato il positivismo in quanto «rinuncia alla ricerca di concetti generali cioè espressione di questo acquetarsi nei piccoli interessi, che sul terreno politico si traducevano nel rendere le convenienze, l'adattamento nella pratica cieca». Anzi Labriola si riferisce al «positivismo mercantile quale sprezzante classificazione dell'atteggiamento degli uomini politici del tempo la cui azione politica era alimentata dalla grettezza degli interessi particolaristici. La sua stessa adesione alla democrazia radicale, cioè ad un raggruppamento politico sorto con funzione di revisione del processo risorgimentale nei suoi sviluppi, va inquadrata, in una serie di problemi della vita politica italiana, la quale, sotto determinati aspetti, si presentava come piemontizzazione dell'Italia».

Non ultimi fra questi problemi va ricordato il sorgere e l'entrare nella fase critica della questione meridionale, l'acuirsi di una lotta imperniata sulla cultura con epicentro Napoli e la scuola hegeliana. Labriola rappresenta una punta avanzata di questo schieramento culturale, per cui, in un primo tempo, sostanzialmente combatte per lo schieramento in nome del quale è entrato nella lotta, ma poi continua con un atteggiamento autonomo quando l'hegelismo entra in crisi culturalmente e politicamente. Del resto, i primi spunti di polemica antipositivistica, brevemente accennati nella recensione a Lindner e

---

<sup>64</sup> L. Cafagna, già cit.

nello scritto *Morale e religione*, sono l'inizio di un atteggiamento al quale Labriola si manterrà sempre fedele e che sosterrà vigorosamente nel momento in cui, affievolito l'herbartismo per il sopravvenuto interesse per la concezione materialistica della storia, il positivismo sarà uno degli avversari immediati di Labriola, quando si tratterà di dare una coscienza proletaria al movimento operaio.

Per ora Labriola, herbartiano e democratico sociale, si interessa alla lotta antipositivistica più da erudito che da uomo di cultura militante. E, per quanto la sua presa di posizione sia viva e di notevole interesse, in quegli anni critici che seguirono l'unità nazionale, occorre, di questa sua posizione, tener presente la scarsa efficacia, non solo politica ma anche culturale, esercitata sulla cultura italiana del tempo, dominata piuttosto dal deterioro «mamianismo» o dalla cosiddetta filosofia «scientifica», utile a favorire quell'agnosticismo nel quale si sarebbero dovuti «assopire» tutti i contrasti che agitano il pensiero moderno»<sup>65</sup>.

Solo qualche anno più tardi, nel 1887, quando gli interessi culturali lo porteranno ad una indagine del mondo sociale, della storia, cioè, della vita stessa dell'uomo, quando con rinnovato interesse affronterà problemi che lo terranno legato ad aspetti più vivi della cultura che in lui da erudita si trasformerà in militante, quando, cioè, pubblicherà la *Prelezione sui Problemi della filosofia della storia*; allora verrà compiuto un nuovo importante passo verso il realismo. Impostando i suoi problemi su di una considerazione realistica della storia, Labriola manifesta il proprio antiscolasticismo hegeliano respingendo la concezione dell'unità del reale, concepita come storia universale e affermando che presupposto di codesta unità reale è il pensiero che deve «penetrare e riprodurre»<sup>66</sup>. Un anti-hegelismo, quindi, che pur riconoscendo il nocciolo fondamentale della dottrina di Hegel, respinge ogni tentativo di trattare la storia in senso universale, operato tanto nella «forma teologico-fantastica» dell'ebraismo quanto con un particolare intendimento escatologico, secondo il Cristianesimo, sia come espressione di un ordinamento voluto dalla provvidenza divina, secondo la concezione medievale, sia come concezione «fantastico-umanitaria» basata sulla «violenta persuasione del progresso propria dell'illuminismo»<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Vedi sempre lo studio di L. Cafagna, cit.

<sup>66</sup> Diambri Palazzi, *op. cit.*

<sup>67</sup> Bruzzo, *op. cit.*



E poiché Hegel «mise come il suggello a codesta concezione umanitaria di un processo unico di tutti gli accadimenti storici», successe che le scienze «si sentirono a gran disagio, e più volte sviarono dal loro intento per aver serbato soverchio ossequio ad una sistematica astratta, dalla quale si son venute faticosamente liberando e devono in gran parte il loro presente assetto ai modi coi quali si son venute emancipando da codesti ed altrettali pregiudizi»<sup>68</sup>.

Quel senso della storia che renderà famose le lezioni all'Università di Roma, dopo l'attribuzione della cattedra di Filosofia teoretica alla «Sapienza» avvenuta nel 1902, mentre per circa un trentennio aveva insegnato Filosofia e pedagogia e più tardi Filosofia della storia, si manifesta in Antonio Labriola come acquisizione sempre più sicura di un personale possesso della storia del pensiero filosofico. Sono rimaste memorabili le lezioni che egli svolse all'Università sulla Rivoluzione francese: memorabili per le dimostrazioni di studenti che suscitavano, ma più propriamente per il modo, allora nuovo, con il quale egli considerava fatti e uomini di quel periodo, e per la interpretazione che ne dava secondo le norme del materialismo storico.

Indicativa diventa, in questa prospettiva, la monografia su Socrate, presentata al concorso bandito nel 1869 dall'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli e ivi premiata. Per molti aspetti la figura di Socrate doveva riuscire congeniale a un Labriola alla ricerca di se stesso, che vi rintracciava l'ideale di una indagine strenuamente perseguita e coraggiosamente difesa contro le tendenze più involute e chiuse della società e della cultura del tempo.

Emblematicamente la figura di Socrate sta a simboleggiare, per ogni pensatore autentico, il momento della nascita della coscienza critica, che si presenta ogni volta in cui cessa l'accordo istintivo e la «fede nei tipi astratti del mito e della leggenda», per l'insorgere negli individui del «bisogno di rifarsi da sé quella certezza»<sup>69</sup>.

Per quello che attiene più propriamente all'interpretazione filosofica di Socrate, occorre rilevare come Labriola si opponesse, nello stesso tempo, alle interpretazioni intellettualistiche e a quelle soggettivistiche. Intellettualista Socrate non è perché egli è lungi «dal fare della ricerca, nel suo puro valore teoretico, lo scopo esclusivo della vita»;

---

<sup>68</sup> A. Labriola, *Lettere ad Engels*, cit.

<sup>69</sup> A. Labriola, *Socrate* cit.

al contrario, la sua esigenza del sapere non si isola dalla pratica della vita e viene a fare tutt'uno con lo esercizio delle arti alle quali si riferisce. «Socrate come semplice filosofo è un parto dell'immaginazione, non solo perché, in generale, non v'è ragione di prescindere dalle reali condizioni in cui una dottrina s'è svolta, quando i motivi ne siano noti e palesi, ma perché, in questo caso speciale, la natura e il carattere delle testimonianze autentiche non consentono che si proceda con sicurezza alla esposizione della dottrina, come se fosse per se stessa isolata ed evidente. La determinazione del valore filosofico di Socrate si avvicina più alla natura d'un problema che all'analisi di un fatto»<sup>70</sup>.

Su tali binari metodologici si sviluppa lo scritto di Labriola su Socrate; ed è su tali elementi che si fonda la separazione della posizione labrioliana da quella spaventiana.

La morale socratica, così come la intese Labriola, andrebbe compresa attraverso la teoria che sostiene nello scritto *Morale e religione*. Di esso sarà sufficiente ricordare il tentativo compiuto da Antonio Labriola di fondare una morale scientifica senza ricorrere al sussidio della religione, o in genere, senza l'ausilio di qualsiasi forma di trascendenza. Poiché morale scientifica voleva dire comprendere l'individuo come agente con piena responsabilità, entro una situazione ambientale (tradizione, usi, costumi, religione, cultura, ecc.), da modificarsi senza l'aiuto di forze che non fossero quelle umane.

E, a conclusione dei problemi che la dottrina socratica aveva in lui risvegliato, Labriola chiariva il significato di «eudaimonia» secondo il senso più terreno e più mondano, che a tale situazione umana potesse essere riferito; e cioè: soddisfazione del dovere compiuto, superamento del fatalismo e di ogni interpretazione poetica sul destino umano, vittoria del «placido e tranquillo lavoro della riflessione sul decreto del fato». Ciò, per significare l'esigenza di un esame infaticabile mirante a portare chiarezza «in un pensiero che tende al riconoscimento della verità»; coscienza dei limiti umani; e, infine, assunzione, che ogni uomo deve compiere su di sé, della «responsabilità dell'ordine etico» nella realtà della società<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> A. Labriola, *Socrate* cit.

<sup>71</sup> A. Bertondini, *Intorno al Socrate* già cit.